

# 明清以降临水夫人信仰之演变

## On Changes of Belief in Goddess Chen Jinggu Since Ming Dynasty

撰文/付华顺

在福建的民间诸神中,临水夫人与妈祖为女神之中最著者。临水夫人原名陈靖姑,又称陈大奶,顺懿夫人。临水夫人信仰形成于唐末五代,原是民间巫医信仰,自南宋以降,受朝廷赐封,信仰渐“著于八闽”。明清时期,由于地方士绅、民间教派的不断改造,渐渐融合了精英文化与教派文化特征,最后形成了具有鲜明特色的民间闾山派信仰体系。本文试图通过有关陈靖姑历史文献资料与民间传说的梳理,考察明清时期临水夫人信仰形成的历史过程及其演变趋,探讨地方神明建构的历史过程。

### 一、明代临水夫人信仰的重建

明初,朱元璋颁布“禁淫祠制”,明令禁止各种宗教结社与迎神赛会活动。这一政策使大多地方神灵崇拜失去了正常活动的合法性依据,对临水夫人信仰也产生了重要影响。在明初的近一百年间里,关于临水夫人信仰文献记载很少见,反而出现一些顺地方官员毁损顺懿庙的现象。如嘉靖《延平府志》中就列出祠庙应毁者,其中就包括顺懿庙。明成化年间,福建按察副使韩绍宗任上,因无吏廨办公,而将当地奶娘庙,毁去改为吏廨,无一人哗。但明中叶以后,随着民间祭祀政策的变动及仪式传统的复兴,临水夫人信仰也经历了复兴与重新建构的过程。与同为福建女神妈祖信仰不同,明代临水夫人并未获得朝廷新的敕封,其信仰重建主要依靠的力量是地方乡绅与地方民间教派势力。

明代最早提及临水夫人的是明天顺五年编撰的《明一统志》,卷七十四顺懿庙中载:在古田东三十里,唐大历中,邑陈氏女,没多灵异,宋封为顺懿夫人,今八闽多祀之。《明一统志》的记载相当简略,只介绍了神灵的一些基本信息,对灵验神迹没

有详细说明。而稍后的弘治《八闽通志》对临水神的介绍则丰满得多。“顺懿庙:临水神在县口,陈姓,父名昌、母葛氏,生于唐大历二年,嫁刘杞,年二十四而卒。临水有白蛇,洞中产巨蛇,时吐气为疫疠白,一日有朱衣人执剑索白蛇斩之,乡人诘其姓名曰‘我江下渡陈昌女也’,忽不见,亟往下渡询之,乃知其为神,遂立庙于洞上,凡祷雨阳,驱疫疠,求嗣续,莫不响应。宋淳祐间,封崇福昭惠慈济夫人,赐额顺懿。”与《明一统志》相比,《八闽通志》中增加了临水神的父母名、具体的出生、死亡时间、婚嫁、神职、封号以及灵验传说。

从《八闽通志》的记载来看,应当是综合了宋元时期关于临水夫人在民间的各种灵验传说。黄仲昭在此志的凡例中提及:“仙佛诡异之说,如福州喝水岩、高盖山、建宁幔亭峰、叩冰庵、兴化伏蟒岩、九鲤湖之类,皆未取深信。第以土俗流传,图志记载,其来已久,猝难尽去,姑因旧志,存其大都,观者宜自择焉。”而对于各种坛庙、宫室、丘墓、古迹之类,则“皆因诸郡所采事迹,随其详略,稍加删次。”可见黄仲昭对于临水神的身份、封号、神迹,都是沿袭前代文献,并吸收了当时的一些土俗说法。黄仲昭主要是将其删减、综合、具体明确化,并补充了《明一统志》未加详录的记载。地方志中关于临水神的记载主要代表了文人士大夫的看法,虽然其本身也是沿袭“土俗流传、图志记载”,但却成为日后民间临水夫人信仰追寻正统性与合法性的依据。这一神灵叙述的模式对后世文献关于临水神的表述影响甚大,之后的省志、府志与各地县志的编修者多是沿袭这一说法,有的是原文照录,有的详其枝节,或是新增一些当地、当时的传闻。如《闽书》就在此基础上综合了上述两者的说法。

作者简介:付华顺,福建省艺术研究院助理研究员,厦门大学历史系博士研究生。

【明】嘉靖《延平府志》祠祀志卷一。

【明】张萱《西园闻见集》卷一〇六。

【明】李贤《明一统志》卷七十四。

【明】黄仲昭纂《弘治八闽通志》卷之五十八祠庙,福建人民出版社,1996年2月。

《八闽通志》凡例。

《八闽通志》序。

《八闽通志》最大的特点即是临水神与蛇的主题被重点强调。关于临水夫人与蛇之间的关系,可溯及宋元时期。《湖海新闻夷坚续志》后集《神明门》之“神教产蛇”中就记载有关陈靖姑斩蛇护产的灵迹故事。虽然神教产蛇与临水洞斩白蛇在故事结构上稍有不同,但如果考虑到宋元时的另一则民间传说或许有助于理解临水斩白蛇这一主题的出现。在元代李存的《送王既明诗》中,曾提到当时民间流传着临水夫人生前斗妖而亡的传说,李存虽没有指出是何妖,但很可能是蛇妖。魏应麒就指出临水夫人与蛇的故事可能受干宝《搜神记》中的《李寄斩蛇》、段成式《酉阳杂俎》中的《旌阳斩蛇妖》和《独异记》所述蜀主李势宫人化蛇等三则笔记小说的影响。而且,此主题与叙述骨架也成为后来各种小说、戏剧创作的基础。

除了官方主持编撰的地方志外,明代还出现了一批与临水夫人信仰有关的地方宗教文献,如《搜神记》《晋安逸志》《绘图三教源流搜神大全》等各类搜神书籍。这些书籍大多将临水夫人置于道教的背景之下叙述,反映了明代道教对临水夫人信仰的影响。临水夫人信仰与道教发生关联的具体时间很难确定,但至迟在元延祐二年(1315)临水庙就为云锦山的道教道士所接管。据李存《送王既明序》载:“延祐二年(1315)秋八月壬辰,云锦山道士王既明,奉其师嗣师吴公之命,往主夫闽临水庙神之祠,过别於余,且徵言焉。”此处的吴公为元代道教第二代大师吴全节,吴全节作为道教大师张留孙弟子,在道教史上享有盛名。元代道教为道教正一派衍生出的一个支派,按陈垣先生的说法,“玄教由正一教出,实一教而二名”。吴全节派弟子王既明前往福建主持临水庙,将其纳入到道教正一派的控制之下,并对民间的临水夫人信仰进行了“道教化”的改造,这从闾山派的科仪与法术实践中保留了大量的正一派的仪式可以得到说明。

在明万历《续道藏》中收有《搜神记》一书,其卷六记载:“唐大历中,闽古田县有陈氏女者,生而颖异,能先事言,有辄验。嬉戏每剪鸢蝶之类,噉之以水,即飞舞上下。嚙木为尺许牛马,呼呵以令,其行止一如其令。饮食遇喜,升斗辄尽,或辟谷数日自若也。人咸异之。父母亦不能禁,未字而歿。附童子言事。乡人以水旱祸福叩之,言无不验,遂立庙祀焉。宋封順懿夫人,代多灵迹,今八闽人多祀之者。”万历《续道藏》是《正统道藏》的续集,明正统十年(1445)编成《正统道藏》,因搜访未周,缺漏甚多。该藏编成后的一二百年间,又有新的道书问世。故至万历三十五年(1607),明神宗要求第五十代天师张国祥刊“续道

藏”。而《搜神记》正是在此期间收入万历《续道藏》。此《搜神记》原为晋干宝所作,但收入《续道藏》时作了很大的改编。在《搜神记》中,临水夫人具明显的道教色彩,其“能先事言”、“剪鸢蝶飞舞”、“嚙木为牛马”、“辟谷”,死后则附童子言事,又有巫的倾向。在同时代《晋安逸志》一书中也记载“女道除妖”,展示了明代临水夫人在道教中的形象。

《晋安逸志》编著者为陈鸣鹤,原书已佚,书中内容收入同时代的福州文人徐渤的《榕阴新检》。陈鸣鹤为明侯官庠生,曾为唐学仁、谢肇淛所编修的《万历永福县志》撰写序言。徐渤,字惟起,闽县人,明代文学家,《榕阴新检》刊行于万历三十四年(1606)。《晋安逸志》中的临水夫人故事比前述故事在结构与情节上要复杂得多,讲述了陈靖姑如何学得法术,得法后怎样为闾王除妖解困,事成后则功成后隐退,体现了一种典型道家理想。在此文中,临水夫人陈靖姑作了历史化的处理。陈靖姑被描述成“五世好道”的道士,成为五代闽国时期著名道士陈守元的女弟。故事将陈靖姑置于五代闽国的福州,其所学道教法术如“神篇符箓”、“炼骨为人”、“驱五丁”、“驱五雷”等也为宋元时期流行的道教法术。这种将民间传说故事中的神灵与历史人物相联系的历史化处理,不仅增加了故事的具体历史背景,也增强了故事的可信度与神明身份的正统性。这从之后的文献材料也可得到证明,如康熙时期吴任臣在撰写《十国春秋》陈守元的材料时,就采信了这一说法,并将之纳入到史书的书写之中。

虽然元明以来,道教对临水夫人信仰的发展产生了重要影响,但并未完全将临水夫人信仰“道教化”。临水夫人信仰一直以来保持着民间信仰中“巫”的色彩,并在长期与道教的融合中形成了具有自身特色的闾山派仪式实践传统。而这闾山派巫法传统的彰显却得益于明代大众娱乐文化的发展,特别是借助通俗小说戏剧而得以深入到社会大众阶层。围绕着临水夫人陈靖姑为中心的小说《显法降蛇海游记传》就是其中的一个典型例子。

《显法降蛇海游记传》为明代海北游人无根子集,现存版本为乾隆十八年(1753)文元堂重刊本,原本为明万历年间建阳忠正堂刻本,后经叶明生先生校正由台湾施合郑基金会于2000年在台湾出版。此书按章回体分上下卷,上卷五回,下卷四回,每页版面上三分之一都有图像,每幅图像又各配有八字标题,以说明图像内容与故事情节。《海游记》主要是围绕着陈靖姑因兄为白蛇所困,上闾山学法除妖,与蛇斗法,最后功成受封这一主线来展开。为增加叙事的趣味以及丰富故事的细节,其中

魏应麒《福建三神考》,国立中山大学语言历史学研究所,1929年。

陈垣《南宋初河北新道教考》,中华书局1965年版,第139页。1962年11月编印,第32页。

《搜神记》卷六,《绘图三教源流搜神大全》(外二种),上海古籍出版社1990年版。

徐渤《榕阴新检》卷六方伎“女道除妖”。

陈庆元《徐渤年表》,载《福州大学学报》(哲学社会科学版),2010年第3期。

郑振满《闽台道教与民间诸神崇拜》载氏著《乡族与国家——多元视野中的闽台传统社会》生活读书新知三联书店,2009年5月。

叶明生校《海游记》序,台北施合郑民俗文化基金会,2000年6月。

胡红波《乾隆刻本〈全像显法降蛇海游记传〉的发现》,载《成大宗教与文化学报》,2012年第2期。

也穿插了不少与主题并无紧密关联的情节与人物。

关于《海游记》的材料来源,叶明生先生主要指向《建宁府志》中“神救产蛇”、《绘图三教源流搜神大全》中“大奶夫人”,以及闽北民间道坛中的宗教文献。若将《海游记》与同时期其它临水夫人文献比较,会发现其与明代《绘图三教源流搜神大全》中“大奶夫人”的记载内容相当契合:

昔陈四夫人,祖居福州府罗源县下渡人也,父谏议拜户部郎中,母葛氏,兄陈二相,义兄陈海清。嘉兴元年,蛇母兴灾吃人,占古田县之灵气穴洞,于临水村中,乡人已立庙祀以安其灵,递年重阳买童男童女二人以赛其私愿耳,遂不为害。时观音菩萨赴会归南海,忽见福州恶气冲天,乃剪一指甲化作金光一道,直透陈长者葛氏投胎,时生于大历元年甲寅岁,正月十五日寅时诞生。瑞气祥光罩躯,异香绕闼,金鼓声若有群仙护送而进者,因讳进姑。兄二相,曾授异人术瑜伽大教正法,神通三界,上动天将,下驱阴兵,威力无边,遍救良民。行至古田临水村,正值轮祭会首黄三居士供享,心恶其妖,思靖其害,不忍心以无辜之穉啖命于茶毒之口,敬请二相行法破之。奈海清酒醉填差文券时刻,以致天兵阴兵未应,误及二相为毒气所吸,适得瑜仙显灵,凭空掷下金钟罩覆,仙风所照,邪不能近,兄不得脱耳。进姑年方十七,哭念同气一系,匍往闾山学法,洞主九郎法师传度驱雷破庙罡法,打破蛇洞,取兄斩蛇为三,殊料蛇禀天宿赤翼之精,金钟生气之灵,与天俱尽,岂能殁得,第杀其毒不敢肆耳。至今八月十三起,乃蛇宿管度,多兴风雨,霖霖暴至,伤民稼穡,蛇妖出没,此其证也。后唐王后分娩艰难,几至危殆,妳乃法到宫,以法催下太子,宫娥奏知,唐王大悦,敕封都天镇国显应崇福顺意大奶夫人,建庙于古田,以镇蛇母不得为害也。圣母大造于民,如此法大行于世,专保童男童女,催生护幼,妖不为灾,良以蛇不尽殲,故自誓曰:“女能布恶,吾能行香普救”。今人遂沿其故事而宗行之,法多验焉。

圣夫威相公 圣母葛氏夫人 圣兄陈二相公 圣姐威灵林九夫人 九月初九日生 圣妹海口破庙李三夫人 八月十五日生 助娘破庙张萧刘连四大圣者 铜马沙王 五猖大将 催生圣母 破产灵童 二帝将军。

通过对两书的中的专有名称如人名、地名、封号等作一对照,很快可以发现这两者记述的一致性,故事情节的发展线索也沿着相同的顺序进行,虽然《海游记》的篇幅远远长于《搜神大全》中的“大奶夫人”一文,但两者之间的紧密关系是不容否认的。由于两书都刊刻于万历时期,这就增加了确定两者先后的难度。笔者倾向于《搜神大全》中的“大奶夫人”是删改自《海游记》一书。我们很难相信《海游记》是受到《绘图三教搜神大

全》中“大奶夫人”的影响,并据此改编而成。但编著者很可能是将小说《海游记》作为编写“大奶夫人”的主要素材,通过删减小说的起始事件,只留下故事的主要梗概,保留必要的名号。值得注意的是,“大奶夫人”文中只提及瑜伽大法,而只字不提《海游记》中大加强调的闾山巫法,很可能是编者有意为之,目的就是要去除其宣扬的“巫”教,因为在编者看来,《绘图三教搜神大全》并不包括巫教。一个旁证是,这种情况也出现在妈祖与观音的记载上,英国汉学家杜德桥通过比较《绘图三教搜神大全》中“观音”条与《南海观音全传》两书的内容后,认为《绘图三教搜神大全》中的“观音”条是删改自后者,而非相反。

《海游记》最大的特色在于对“闾山巫教”的强调。在本书开篇,作者就提出“自天地开辟之后,人民安业,以儒、释、道、巫四教传于天下。”故事的背景被置于唐末五代,因观音见闾山法门久沉不彰,欲弘扬其教,而将指、发分别化成陈靖姑与白蛇。陈靖姑与白蛇成为观音的化身,两者本同为一体却分别代表了善、恶的两面。正是在这种二元对立冲突的故事框架之内,陈靖姑与白蛇的斗法使其成为弘扬闾山巫法的核心人物,这也奠定了日后临水夫人在闾山派法主的地位。《海游记》一书对之后的临水夫人信仰影响深远,不仅成为各种地方戏剧改编的素材,还被融入进道士的法醮科仪之中,形成独具特色的闾山派仪式传统。

## 二、清代临水夫人信仰的象征体系

清代关于临水夫人的文献记述相当丰富,不仅各地的地方志中都有临水夫人的信仰与传说记录,并产生了以临水夫人陈靖姑传说为中心的各种改编通俗文艺作品,如小说、话本、戏剧等;同时,民间道坛还保留了大量与临水夫人信仰有关的闾山派的仪式传统科仪文献。由于这些文献经由不同的信仰群体基于各自的需求所制造,因此,清代临水夫人在不同文献中的形象及其信仰象征体系也日趋多元化与复杂化。

相对于其它文献而言,地方志的编者较为注重民间神灵信仰的政治与教化意义,关注多是神灵的正统性与合法性问题。清代地方志建构地方神灵与国家之间的关系,一方面是通过援引前代的神灵保佑护民的灵迹故事。自宋元以来,南宋淳祐年间所获朝廷的敕额一直为历代地方志用来证明临水夫人信仰合法性与正统性的材料。另一方面,地方乡绅也试图为临水夫人争取得到新政权的认可,寻求新的敕封。如乾隆三十六年《仙游县志》中提到曾加封天仙圣母青灵碧霞元君。这一封号本为北方泰山女神的封号,其在明嘉靖年间被封为“天仙玉女碧霞元君”。而临水夫人的这一封号在之前的其它官方文献中并无记载,福州的各种文献中也无此称号,因此很可能是来自民间

【明】无名氏,《绘图三教源流搜神大全》,上海古籍出版社 1990 年版,第 183~184 页。

【英】杜德桥著、李文彬译《妙善传说》,台湾巨流图书公司印行,民国 79 年 3 月。

【明】无根子集,叶明生校《海游记》,台北施合郑民俗文化基金

会,2000 年 6 月。

【清】乾隆胡启植、王椿修《仙游县志》卷十二建置志四·坛庙。

【美】彭慕兰《泰山女神信仰中的权力、性别与多元文化》载韦思帝编《中国大众宗教》,凤凰出版传媒集团、江苏人民出版社 2006 年版。



巫师或者道士的敕封。咸丰时期,施鸿保在《闽杂记》提到此封号来自于谢金銮所编的嘉庆《台湾县志》。光绪年间,郭柏苍在《乌石山志》中,对临水夫人的历代的封号作一翻考证,认为“天仙圣母这一封号为清雍正七年所封。其实在咸丰年间,福州府连江县的地方士绅确曾向朝廷进行过要求敕封临水夫人的举动。咸丰五年(1855)福建连江县大旱,从二月中旬至四月中旬持续干旱不雨,士民拈香向临水夫人行祠祈雨,“越一日大沛甘霖”。为回报神明应验,乡绅士民向当时的连江代理知县王启仁,福州代理知府朱式璟呈请为临水夫人请勅加封。

(上缺)古田临水洞赐号顺懿,系福州陈昌女,母葛氏,唐大历二年生,闺讳靖姑,以灵异闻。幼受神人法,善驱妖魅、祈晴祷雨,莫不响应,长适刘杞,年二十四岁卒。始临水洞有巨蛇,时吐气为疫疠,神忽化为朱衣神人执剑斩蛇,乡人遂立庙于洞上祀之,淳祐间又化身救产福州郡守徐清叟,以历著灵迹请于朝,封崇福昭惠慈济夫人,赐庙额曰顺懿。连江之行祠虽后于临水洞而建,而祷雨救产保婴,赫声濯灵,流行遐迩,实与古田顺懿庙无异也,故《福建通志》特书曰:“连江县亦有临不行祠,以纪其实云。”通志抄电咸丰五年二月初旬亢至四月中旬不雨,旱魃为灾,经县会民营员率恩等拈香,亲诣临水行祠,竭诚致祷。越一日大沛甘霖,岁则颇熟,共贺太平,实属护国佑民,谨按例载,各直省凡志乘所载庙祀正神实能御灾捍患,有功德于民者,准题请敕封。神屡著显灵,历有年所,似宜列在祀典,具题加封。恩等确陈实迹叩,恳即具详题请赐加封号,以示褒嘉,神人均感。窃禀并据抄录《福建通志》内开:顺懿庙在古田县东三十里临水洞,神,邑人陈昌女,母葛氏,生于唐大历二年,嫁刘杞,卒年二十有四。临水洞有白蛇,时吐气为疫疠白,忽有朱衣人执剑索蛇斩之,乡人诘其姓名曰“我江下渡陈昌女也”,众遂立庙于洞上,凡祷雨阳,驱疫疠,求嗣续,莫不响应。宋淳祐中,封崇福昭惠慈济夫人,赐额顺懿。又连江县亦有临水行祠等,由到县该代理连江知县王启仁,查得临水夫人历能祷雨驱疫产保婴,灵显叠著,载明通志与县志无异,历有年所与例相符,理应加封祀典,以答神庥等由到府。该代理知府朱式璟,查得连江县钦平上里白石顶临水行祠崇福昭惠慈济夫人,与古田县临水洞庙号顺懿,香火并盛。复考福建通志,开载顺懿庙在古田县东三十里临不洞……又云连江县亦有临水行祠,是该县临水夫人灵显叠著,载在志乘,实与请封之例相符,既据该绅士等具呈金请,由县查明志口口,自应俯如所请,加封祀典,以昭诚敬而口口口口具文详察核俯赐转详。(下缺)

这件奏报详细讲述整个请封事件的缘由、过程,并为我们

展示了清代地方神灵向朝廷请封的程序。但咸丰五年的这次向朝廷请封并没有下文,很可能是没有得到朝廷批准。虽然在明清两代,临水夫人尚未取得朝廷的正式敕封,但借宋代“顺懿”封敕一事,历代地方政府都将之纳入到国家的祀典之神,直至清末也仍在祀典。光绪十二年郭柏苍在《竹间十日话》即云:“闽多女神,国朝祀典,女神仅二:莆田天上圣母,古田临水夫人也。”

除了为神灵获取封号外,地方文人乡绅也不断制造新的灵验传说。试图通过将地方神灵塑造成国家与朝廷政权的保护者,以加强临水夫人与国家之间的关系。如康熙年间吴任臣在撰写《十国春秋》时,主要是将陈靖姑的故事传说置于唐末五代闽国的历史背景之中,通过与著名道士陈守元的联系而完成历史化。《十国春秋》中关于临水夫人这一材料,附于道士陈守元同条之下,视陈靖姑为陈守元的女弟。在此文中,故事置于五代闽国的背景之下,临水夫人成为五代时期精通道法的女道士,并因替闽王解厄除困而受封敕。作者主要是采纳了徐渤《榕荫新检》所引的《晋安逸志》中的“女道除妖”的说法。前文提及这一说法在明万历时期开始见诸文献,吴任臣将之收入个人所编史书,对后来临水夫人的书写影响甚大。如成书于乾隆年间的《闽都别记》及稍后的《临水平妖志》关于临水夫人陈靖姑的故事也被置于五代闽国的背景之中,因为历史背景由唐代转换到五代,由此造成了民间关于临水夫人身世的争论。

临水夫人信仰在元代就与道教发生了联系,明代更与道教的融合形成了有自身特色的闾山派宗教仪式传统。入清以后,临水夫人信仰借小说《海游记》的传播,在闽西北、浙南一带的民间道坛中影响深远,当地闾山派道士一般将临水夫人视为闾山派的法主。在福州一带,临水夫人信仰却有新的发展,一是临水夫人的师承发生了改变,二是临水夫人作为“护产保婴”神灵形象被重新塑造。

清道光《新修罗源县志》中附《西洋宫碑记》:夫人系唐大历中巡检黄公之配,姓陈名靖姑,乃闽县下渡人也,家世巫觋,夫人少而灵异,知人祸福,救人疾苦,得许旌阳之秘诀,除邪魅极多。将临水夫人的师承追溯到许旌阳许逊。许逊又称许真人,是道教净明忠道派的祖师。在此文献之前,关于临水夫人的师承,宋元的文献材料均无具体所指。多是“歿而为神”,如万历《古田县志》说“因秘泄、遂以产终,诀之:‘吾死后,不救世人产难不神也’。”明代小说《海游记》与《绘图三教搜神大全》中的“大奶夫人”均说其师为闾山洞主九郎法师。《晋安逸志》中的“女道平妖”则为神秘的老妪,师名均无具体所指。最早言及陈

王见川《陈靖姑敕封问题初探》,载《中国首届临水夫人陈靖姑文化学术研讨会议论文集》,2010年。

【清】施鸿保《闽杂记》卷五“陈夫人”,福建人民出版社1985年版,第75页。

【清】郭柏苍、刘永松辑《乌石山志》卷之四祠庙,海风出版社2001年版。

中研院史语所编印《明清史料(王编)》第七本,页673《失名福建巡抚残题本》,1967年,转引自王见川《陈靖姑敕封问题初探》,载《中国首届临水夫人陈靖姑学术研讨会议论文集》。

郭柏苍《竹间十日话》卷五,海风出版社2001年版,第83页。

【清】道光《新修罗源县志》卷十三,清道光十一年刻本。

靖姑师父为许真人的材料为乾隆年间小说《闽都别记》,民间小说通过将陈靖姑与许真君建立起师承关系,将临水夫人信仰历史化,以增加其可信性与正统性。这一师承说法为稍后的《临水平妖传》所引用,并借小说的流传而得以广泛传播,成为福州地区一带关于临水夫人学法故事的“标准”版本。许真君也逐为当地百姓认为是闽山九郎而成为闽山大法院的法主。

《闽都别记》写作年代,约在清乾嘉之际或者更后些,系当时福州说书人根据本地民间传说,参考历史故事所拼凑而成的一种话本。作者署名里人何求,然对其生平情况,却究莫能详。最初印行此书的董执谊先生在跋文中称:“《闽都别记》四百回,约百二十余万言,署里人何求纂,其人不可考。其书合于正史及别史载记者各十之三,野说居其四焉。以福州方言叙闽中佚事,且多引俚谚俗腔,复详于名胜古迹,文词典故,多沿袭小说家言。虽属稗官,未始非吾闽文献之厄助,博奕犹贤,不可废也。”《闽都别记》因用福州方言土语,以熟见的地名古迹,穿插历史故事,附会民间传说,描写的又主要是福州的社会生活,因此深为一般大众所喜爱。但一直以抄本行世,直至清末民初始有刊本。《闽都别记》流传至今的大约有六种版本。在《闽都别记》中,涉及临水夫人陈靖姑的故事自书中第二十一回始,至八十六回终,共二十四回,中间穿插着大量其它主题的故事。书中有关临水夫人的故事主要围绕着陈靖姑学法降妖除怪,助闽王除蛇妖、平内乱,为国祈雨等事件进行,因功绩卓著,多次受闽王封敕。《闽都别记》关于临水夫人故事在福州流传甚广,由于其口头文学的特性,很容易成为民间艺人作为评话、戏剧的创作素材。如福州评讲、闽剧傀儡戏都有临水夫人陈靖姑的故事。至少在清同治年间,福州就有专门解决产妇难产而举行夫人傀儡戏的表演。

《临水平妖传》一书,又称《临水平妖志》,现存有宣统三年厦门文堂绘像石印本,民国绘像石印本,民国上海普及出版社的铅印本书名改为《临水平妖传》,台湾瑞成书局,1965年重印石印本。关于《临水平妖》一书与《闽都别记》成书的先后时间问题,林国平认为《临水平妖》成书于前,《闽都别记》成书于后。如果其说成立,则《临水平妖传》应成书于乾隆年间甚至更早。据欧阳健考证《临水平妖传》成书应在《闽都别记》之后,而王见川则进一步认为其应成书于咸丰五年(1855)至清末这一期间。王见川确定了《临水平妖》成书的时间上限,但下限过于宽泛。其实如果将考虑到《临水平妖传》中的三十六宫娥敕封的形成,大致可以确定《临水平妖》一书的成书时间。在《闽都别记》一书中,虽然提到三十六宫娥系统,但只是一个概数,并无详细姓名

籍贯所指,而在《临水平妖》则对此有详细的描述。根据晚清传教士卢公明在《中国的社会生活》一书的中记载,书中提到福州数娘奶的习俗。“在所有供奉娘奶的庙里都有‘三十六宫婆官’的塑像或是壁画,她们都是娘奶的助手或化身。道士在为小孩施行‘过关’仪式时,也者要挂上三十六宫婆的挂图”。数娘奶的习俗说明福州的三十六公婆人物已经具体化,而不再是一个概数。卢公明是美部会第二批派遣来福州的传教士,1850年5月来到福州,先后在中国呆了二十多年,从1861年开始为香港出版的一家英文报纸《中国来信》中连载发表“速写中国人”。1865年将之编成章节,并以《中国人的社会生活》为名在美国出版。可见,至少在1860年代,福州的奶娘庙里已有三十六宫婆的壁画或图像。这也说明《临水平妖》应当成书于这一时期。

《临水平妖传》对《闽都别记》中的临水夫人故事作了系统的整理与改编,书中延续了《闽都别记》中临水夫人故事的大部分故事情节,但经过整理后,语言更加书面化,故事情节紧凑,结构也更加合理。在小说《闽都别记》与《临水平妖传》中,临水夫人被塑造成为一个除妖卫道、护国保民,最后为民牺牲成神的民间英雄形象。与明代小说《海游记》不同的是,其民间教派的色彩被显著淡化,虽然其学法依然是闽山法,但并不以弘扬闽山法为主题。反而是强化其生前护国佑民、升天成神后护产保婴的形象。更为重要的是,清代的两部小说建构了一个以临水夫人陈靖姑为象征的“护产保婴”的神灵象征系统。最明显的例子就是清代关于临水夫人升天后成为保童顺生的象征百花桥的主宰神,并配祀了三十六宫婆神的信仰体系的建构。这形象的新变化反映了清代福州民众对临水夫人信仰新的理解,以及对生活中难产与育婴等现实问题的关注。

清代临水夫人信仰的另一重要特征是信仰的民俗化。随着清代临水夫人信仰的传播与扩展,临水夫人信仰日益与当地的文化传统相结合,出现了临水夫人信仰的“民俗化”趋势。从文化变迁的角度看,民间神灵为地方社会所承认、接受并转变为民俗信仰的过程,乃是一种价值转换及意义生成的过程。这一过程包含着从“化民俗”到“民俗化”的过程。而这种“民俗化”的完成主要是透过地方既有的宗教仪式传统及民间习俗的整合来实现。

临水夫人信仰的民俗化首先是民间祖庙进香仪式传统的形成。在民间祠神信仰中,一直有分庙或子孙庙到祖庙进香割火的仪式传统。田野调查表明,临水夫人信仰的进香传统目前仍然兴盛,每年的正月初一至十五,各地信徒与分庙都会前来祖庙进香。目前来进香的远及闽南、浙江南部的丽水、温州、台

董执谊《闽都别记》跋,福建人民出版社2008年版。

林蔚文《闽都别记》序,福建人民出版社2008年版。

【美】卢公明著,陈泽平译《中国人的社会生活》,福建人民出版社2009年版,第61页。

林国平、彭文宇《福建民间信仰》,福建人民出版社1993年版;王见川《陈靖姑敕封问题初探》,载《中国首届临水夫人陈靖姑学术研

究讨论论文集》;欧阳健《临水平妖传:一部别具情趣的神怪小说》,载《宁德师专学报》(哲学社会科学版)1997年第3期。

【美】卢公明著,陈泽平译《中国人的社会生活》,福建人民出版社2009年版,第60页。

《临水平妖传》,耀古堂三元地理择日馆印本。

湾等地,每年有近三百多个分庙前来古田祖庙进香。关于临水夫人进香仪式的历史,位于临水夫人祖庙门前的两石鼓,上有碑文:

“本县仁寿坊信女林宁姑拾银分析,保男余陈石寿年永远;本都佛奉银五分;赖璟、赖富、赖宁各米五斗;信士陈长林祖居各米乙石;陈仓、陈玄、陈口各米五斗;郑廷溪、郑成、郑弼各米五斗;四十四都信士陈道泳、彭祖各米乙石;张成、张瑁、张宣、张仲、张瑞各米五斗;三八都吴宗显米五斗;游宗进米五斗。大明成化甲辰年住缘道陈福海毗造门楣一完。伏愿:各人子孙昌盛、门庭清吉平安者。”

另一石碑文如下:

“南平县余东里张墩境清水坊;信士陈口口奉良二两;保福里止主坊陈道生良五分;陈林森陈宗建各良五分;栗湖坊陈政陈广陈公玉各良五分;仙桥里衢亨境溪西坊;王充吉王充渊共良乙两 王化坚王应礼各良五分;沙县八都刘坑坊劝缘谢法传良五分;信士魏宗海魏元庆各良乙两;信女郎明娘良五分。伏愿各人子孙昌盛产业增宗者。”

这两块石鼓碑文一块记载了本县内信徒的捐资,一块记录了本县以外的信徒的捐资,县外涉及南平县,沙县,时间为明成化甲辰年,即1484年。说明至迟在成化年间,临水祖庙已经有了进香的仪式活动,这一传统在清代也有被传承下来。《闽都别记》第128回提到临水夫人庙请香接火的仪式。“临水夫人香火如此显应,各处之人家或患邪或得病,皆去临水宫请香火。即无事之家,亦去请香灰装入小袋内供奉,以保平安。路上来往不绝,龙源庙内日夜喧腾,拥挤不开。恃强先请,至于口角打架,无日不争致打一二案人命,累及地方。”而乾隆五年《屏南县志》也提到长桥临水夫人信徒前往临水祖庙迎请临水陈夫人香火的记载。“新正元旦,拜祖先及尊长,各家鸣金击鼓,备酒席以酌。十一日起至十五日止,县民演戏庆赞临水夫人,岁以为例。十三日。三十二都各村贡元宵花灯往祝姚三奶华诞。十五日,各都点灯庆贺元宵,设醮迎年,祈祷人康物阜。惟长桥例往古田临水宫,迎陈夫人庆贺。”临水夫人信仰的这种进香仪式借着每年的神诞活动而成为定例,各地分庙以一年或三年为为期前往祖庙谒香,这种定期的进香仪式使得临水夫人信仰习俗得以延续。

临水夫人信仰的民俗化还表现在与生育相关习俗的结合。临水夫人信仰从开始形成时就以“救产护赤”为主要神职之一,如元初所作的《湖海新闻夷坚续志》后集《神明门》之“神救产蛇”,明代万历《古田县志》也提到临水夫人信仰的两项重要的神职,一是脱胎祈雨,二是死后誓要成为保胎救产的神明。至明中叶以后,福州当地已形成了以临水夫人信仰为中心的生育习

俗。明万历《福州府志》提到:“民间男女,年十六,延巫设醮,告成人于神,谓之做出幼”。同时期谢肇淛也在《五杂俎》中对此陋习进行了嘲弄:“大凡吾郡人尚鬼而好巫章,醮无虚日,至于妇女祈嗣保胎,及子长成,祈赛以百数,其所祷诸神,亦皆里姬、村媒之属,而强附以姓名,尤大可笑也。”结合两则材料来看,做出幼所告之神应为临水夫人,可见在明代已经形成了与临水夫人信仰相关的生育习俗。

至清代,这一生育习俗与仪式传统有新的发展,受供奉的不再是单一的临水夫人,而是形成以临水夫人为中心,而包含一个庞大的生育神灵体系。这一神灵体系的出现主要是受《闽都别记》以及《临水平妖传》的影响。两书不仅为临水夫人信仰建构起了完整的“投胎、保产、护育”百花桥与三十六宫婆信仰体系,而且为规范统一各地的传说故事与信仰起到重要作用。各宫婆成为临水夫人的助手,且司职明确。虽然没有直接的证据说明民间的信仰实践来源于文献的指引,但这一神灵信仰系统很快为信徒运用于信仰实践。如卢公明所提到的福州“数奶娘”习俗就是一例。其实福州与临水夫人有关的生育信仰伴随着妇女怀孕到小儿十六岁成年。从妇女求子怀孕到奶娘庙里请鞋、请花,怀孕后数奶娘预测男女性别、生产时请傀儡班演出临水夫人戏剧,或者挂奶娘像于床头防止难产,婴儿出生后第三天在奶女神像前举行“洗三旦”谢恩仪式,以防婴儿十四天之内夭折。十六岁之前每隔一年、三年要为幼儿做“过关”仪式,十六岁时则为做“出幼”的成人仪式,感谢临水夫人十六年来给予的种种庇护。在成人前的每不同阶段还要请道士做各种仪式来驱邪压惊,举行“过关”、“拜斗”仪式。在这些贯穿整个成人前的人生仪式中,奶娘临水夫人都扮演着主神角色。

综上所述,明清时期临水夫人信仰具有的政治化、民俗化与民间教派化倾向,使之形成了相当庞杂的信仰体系。在政治上,临水夫人作为国家祀典神灵,受地方政府的祭祀,将神灵塑造造成忠于国家、有正统身份一直是当地士绅的追求。因此,地方士绅努力通过制造各种与国家相关的灵验传说,寻求国家的敕封。在民间,临水夫人作为却不断地强化了其妇女、孺童保护神的角色,形成了与生育有关的信仰体系,表达的是民众现实的需求。而其民间教派的关系则更为复杂,作为原始的巫文化,临水夫人信仰一直在寻求以儒家思想为根基的国家认同,寻求朝廷的敕封。道教则不断将民间信仰中的诸神纳入其神仙谱系,再推广于民间,最后形成了带有明显区域特征世俗道教间山派。可见,临水夫人信仰的这些象征符号,融合了儒家、佛教、道教文化的特征,体现了精英文化与大众信仰文化的辩证关系。<sup>[4]</sup>

责任编辑/魏明

[清]里人何求著《闽都别记》第128回,福建人民出版社2008年版,第437页。

[清]沈钟总辑《乾隆屏南县志》卷七“节序”,屏南县地方志编纂委员会翻印,1989年内部版,第6页。

[明]喻政《福州府志》卷十八祀典志,海风出版社2001年版。

[明]谢肇淛《五杂俎》卷十五,福建人民出版社1985年版。

[美]卢公明著,陈泽平译《中国人的社会生活》,福建人民出版社2009年版,第59~72页。